论“人文宗教”
——中国宗教史的核心范畴与研究领域

李四龙
(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘　要: 中国宗教史的研究领域主要包括三个方面:佛教传入以前的中国传统宗教、以佛教为代表的外来宗教、民间宗教信仰。研究这些方面,重在厘清两大关系:官方宗教与民间宗教信仰的关系、本土宗教与外来宗教的关系,关键是要把握官方与民间这层关系“互为阴阳”的特点。研究中国宗教史,首先应体会契合中国文化特点的宗教观,以“人文宗教”为其核心范畴,而不能简单套用以神为中心的西方宗教学。中国的传统宗教生活,以神秘的感应为体,最终以人文教化为用。

关键词: 中国宗教史;人文宗教;互为阴阳;感应

中图分类号:B 920　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2016)03-0043-09

中国有没有宗教,要不要宗教,这在过去的一百多年里,尤其是在民国时期,前辈学者议论纷纷①。时至今日,这些问题虽然不再被热议,五大宗教(佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教)已在政府层面被确立了存在的合法性,民间宗教信仰也有适度的活动空间。但这并不意味着其中的深层问题得到了解决:宗教,这个在 20 世纪初才被引入中国语境的西方观念,在中国人的社会生活与文化体系里到底对应什么?如何能使“宗教”活动在现实中发挥积极作用,而不那么“敏感”?凡此种种,关键是要确立我们自己的宗教观,立足于中国传统文化,把握外来宗教与本土宗教的差异,引导外来宗教的本土化转型。这需要我们在中国发现“宗教”——并不必然与西方宗教一致的生活方式。这就意味着要建构有中国特色的宗教学理论。

楼宇烈先生曾对“中国宗教”的特色做出了十点概括②,本文在此基础上提出“中国宗教史”研究的主体内容与核心范畴。研究中国在近现代以前的宗教生活,主要包括“三个领域”:佛教传入以前的传统宗教生活、以佛教为代表的外来宗教、民间宗教信仰。其中的宗教问题虽然错综复杂,但有两根主线:官方宗教与民间宗教信仰的关系、本土宗教与外来宗教的关系。针对杨庆堃对中国宗教所做的著名的两分法,“弥漫性宗教”与“制度性宗教”,本文以上述“两组关系”细化对中国宗教的整体定位,提炼出“人文宗教”这个核心范畴:中国宗教并不承认主宰一切的造物主,相信能凭自己的德行与外在的异己力量产生奇妙而又自然的感应,借以彰显人文价值、净化日常生活。

一、中国宗教史的三个领域

古汉语佛教文献虽有“宗教”两字连用的现象,但其意思分别是指佛陀的说教与宗旨。现代汉语里的“宗教”,属于日源外来词,是日本学者借用中国古代典籍对“宗”与“教”的解释,将两字合为一体,用于翻译英文 religion,表达对神的信仰③。经历了启蒙运动的西方,把宗教视为科学的对立面,谓之社会进步的障碍。有了这层内涵的“宗教”观念,传入中国以后,显然很容易遭受

收稿日期:2016-02-18

作者简介:李四龙,男,上海人,北京大学哲学系教授。

① 参见张志刚:《“中国无宗教论”反思》,《北京大学学报》2013 年第 3 期。

② 楼宇烈:《探求合乎东亚文化传统的宗教学研究理论》,《中国宗教》2008 年第 10 期。

③ 参见刘正埮、高名凯等编:《汉语外来词词典》,上海:上海辞书出版社 1984 年版,第 410 页。

批判,令当时的中国人有些左右为难。

梁启超(1873—1929)是最早使用“宗教”一词的中国人之一。他说:“中国是否为有宗教的国家,大可研究。”在他看来,先秦没有宗教,后来只有道教,但做中国宗教史要把道教写进去,“可以说是大羞耻,他们所做的事,对于民族毫无利益,而且以左道惑众,扰乱治安”。在外来的宗教里,只有佛教的禅宗,勉强算是中国自创的一派。所以他说,“中国土产里既没有宗教,那么,著中国宗教史,主要的部分,只是外来的宗教了”。① 梁任公此说,可疑之处甚多:一则道教何以是“大羞耻”? 二则外来宗教为何是中国宗教史的主要部分?

时过境迁,当年的那些疑虑算是没有了,中国宗教史的研究领域,现在主要包括三部分:中国传统宗教生活、外来宗教、民间宗教信仰。所谓“中国传统宗教生活”,专指佛教传入以前的中国本土固有的宗教生活。

1. 传统宗教生活

佛教传入中国是在两汉之际。中国佛教界历来信守“明帝感梦求法”的故事,认为东汉明帝在永平七年(64)派出使臣西行求法,三年后白马驮经,把佛教请到当时的京城洛阳。现代学者还有另外一个说法,西汉哀帝元寿二年,公元前 2 年,中国人在大月氏人那里听闻到佛经②。后一种说法只有考据的意义,并不能断定佛教传入了当时的中国。但笼统地讲,在两汉之际中国人开始有能力识别“佛教”,将之视为另外一种、有别于传统的生活方式。这是中国宗教史上最重要的时间节点之一:在两汉之际,中国人的思想观念、生活方式,他们的知识体系、神灵谱系与信仰世界,有了相对统一的形式与内容。他们有了自己的正统宗教或古典宗教,就容易识别出不属于自己的外来宗教。

牟钟鉴近年对此提出“宗法性传统宗教”的说法,认为:“中国宗法性传统宗教以天神崇拜和祖先崇拜为核心,以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼,以其他多种鬼神崇拜为补充,形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度,成为中国宗法等级社会礼俗的重要组成部分,是维系社会秩序和家族体系的精神力量,是慰藉中国人心灵的精神源泉。”③这个说法,是以敬天法祖作为中国传统宗教生活的核心内容,即以儒家的丧祭礼为主轴。然而,在此作为“羽翼”与“补充”的自然崇拜与鬼神崇拜,在中国宗教的发展过程中,实际上发挥了基础性的根本作用:中国宗教的原初形态是一系列的巫术活动。李泽厚认为中国的早期文化存在一个“巫史传统”,西周初年出现“由巫而史”质的变化:周公旦的“制礼作乐”,最终完成了“巫史传统”的理性化过程,“奠定了中国文化大传统的根本”。④ 这个结论解释了儒家礼教的起源,并不意味着“巫”就此退出中国人的精神生活。事实上,它转而以方术或道教法术乃至民间巫术等形态一直在中国社会产生持久而深远的影响。

在两汉之际刘向(约前 77—前 6)、刘歆(约前 53—23)完成的《七略》,代表当时官方的知识体系,礼教与方术在其中的主次配伍已有明确的规定。所谓“七略”,只是“六略”:六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略,还有一个“辑略”,实为总论。该书的大概可见于《汉书·艺文志》,儒家六艺位居第一,术数、方技两大类被放在最后,但其篇幅不小,总卷数高达 3396 卷,占六略总数的 25.5%,超过六艺略的篇幅 3123 卷;若以流派计算,术略、方技两略共有 226 家,占六略总数的 37.9%,是六艺略的两倍多。所以,葛兆光在《中国思想史》里感叹,以往思想史研究只关注“六略”的前三类,而现在的出土随葬文献表明,相当大的部分恰恰是后三类,天象星占、择日龟卜、医方养生、兵家阴阳的知识,在当时的“生活世界中占了相当大的分量”。⑤ 这个知识体系,

① 梁启超:《中国历史研究法》,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 282—288 页。
② 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第 1—4 章。
③ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,北京:社会科学文献出版社 2000 年版,序第 6 页。
④ 李泽厚:《由巫而礼 释礼归仁》,北京:三联书店 2015 年版,第 21 页。
⑤ 葛兆光:《中国思想史》导论,上海:复旦大学出版社 2001 年版,第 102 页。

是以儒家为主导的,同时保留了方术的地位,体现了两汉之际确立起来的中国人传统的宗教生活。“数术”包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法,属于古代研究“天道”的学问,“方技”包括医经、经方、房中、神仙,被认为是研究“生命”的学问。① 现在常说的风水、算命,属于数术;养生、治病,属于方术,但其最高境界是修成神仙,“保性命之真”。《汉书·艺文志》以“诞欺怪迂”四字批评神仙之学,谓之“非圣人之教”,但这个挨批的神仙之学是此后道教的发展方向,甚至是古代中国人的人生理想。

诗书礼乐易春秋所确立的宗教生活,属于中国人的“正统宗教”,也可以说是“古典宗教”。对此付出很多研究的詹鄞鑫认为,正统宗教的产生时代,应定于商周之际,而在汉代则完成了它的定型化过程。他说:“在正统宗教定型化的过程中,理论上是以周制为规范,实际上已经过许多人手的改造。战国儒家为第一手,战国阴阳星相道家为第二手,秦汉方士等为第三手,东汉郑玄等为第四手。因而,所谓周制实际上应是汉制,此后虽有王肃等与郑玄发生对立而有一些局部调整,但总体上却大体定型了。正统宗教的理论化和定型化,意味着正统宗教在汉代已经完全成熟了。”② 在这样的发展脉络里,“正统宗教”的定型化,还包括汉代儒学的宗教化,在一般的中国哲学史教科书里,这也被称为“神学化”,具体表现为两汉之际流行的“谶纬”。谶,验也,以诡秘的图形或文字预言,验之于后,所谓“谶语”或“谶书”“图谶”;纬,围也,配合儒家经书的辅助文献,即“纬书”,主要杂以阴阳五行、灾异感应之说。有关谶纬文献的起源,众说不一,但大多赞同《后汉书·张衡传》里“成于哀平之际”的说法,也就是西汉末年汉哀帝、汉平帝时期。而到王莽新政、光武中兴都很善于利用图谶,当时的儒生大多热衷于此。这批谶纬文献,是以经学附庸的方式出现,神化孔子,以阴阳五行掺杂儒学与数术。③ 佛教传入中国的时候,也是“谶纬”这种儒学形态大行其道的两汉之际。遣使求法的汉明帝,也是一位热衷于谶纬的皇帝。

所以,在两汉之际的中国人宗教生活,主要包括:礼教(以祠天祭祖为主)、方术(以阴阳五行为主)、谶纬(以灾异感应为主)。此时传入的佛教,是在这样的知识背景下被识别,并在同样的背景下被理解与吸收。若要讲述这些“中国传统宗教生活”的源头,就需指向“巫”及其各种活动,即“巫术”。李零对此做出了细致而系统的研究,把巫术、方术和礼仪合在一起,构成我们现在讨论中国早期宗教的三个不同视角④;“礼仪、方术脱胎于‘巫术’,但反过来又凌驾于‘巫术’之上,限制压迫‘巫术’”。⑤ 前面提到的“巫史传统”,即是从巫术演化出礼教的理性化过程,而在巫术发展成方术的过程中,阴阳五行的思想得以充分的发挥,并且渗透到汉代的经学里,形成谶纬文献。巫术最初备受推崇,主要功能是治病、占卜与祭祀,其从业人员的素质也很高,享有君主一样的地位,但到后来,巫术只能在民间流传,巫觋也变得没有地位,受人歧视。

在佛教传入以前的传统宗教生活里,与国家的政治礼制合为一体的礼教,相当于属于官方的正统宗教,在史书里常以“礼志”“效祀志”等形式出现⑥,这是一种特殊形态的政教合一体制。方术、巫术等其他形态的宗教生活,虽然也有可能得到官方的支持,有时依附道教发展,但始终处于民间或方外(出世)的层次上,主要与民间社会生活融为一体。

2. 以佛教为代表的外来宗教

佛教传入中国以后,融入了中国社会,改变了中国人的宗教生活结构。一方面,中国佛教有其本土化的过程,与印度佛教有所不同;另一方面,

① 参见李零:《中国方术考》绪论,北京:东方出版社 2001 年版,第 19 页。
② 詹鄞鑫:《神灵与祭祀:中国传统宗教综论》,南京:江苏古籍出版社 2000 年版,第 16 页。
③ 参见钟肇鹏:《谶纬论略》前言,沈阳:辽宁教育出版社 1991 年版。
④ 参见李零:《中国方术续考》,北京:东方出版社 2001 年版,第 131 页。
⑤ 李零:《中国方术续考》,第 75 页。
⑥ 参见詹鄞鑫:《神灵与祭祀》,绪论第 4 页。

佛教对中国文化产生全方面的影响,中国文化在历史上有印度化的因素。有关彼此的互动影响,学界的研究成果很多,譬如方立天先生的专著《中国佛教与传统文化》。在此仅以《隋书·经籍志》略说佛教对中国古代知识体系与精神生活的影响。

隋唐之际的知识体系已有重大变化,集中表现为从《汉书·艺文志》的"六略"过渡到《隋书·经籍志》的"四部"。后者把隋朝图书分成四部:经、史、子、集,而在各部下面又分若干类。这种分类法,主要是中国文化内部自身发展的结果,进一步确立儒家经典的核心地位,把子书当作儒经的附庸,并把数术、方技这些实用知识归入子书①。在经历了魏晋南北朝佛教大规模的传播之后,佛教已嵌入到中国人的知识体系里。《隋书·经籍志》,在中国宗教史的角度来看,最重要之处是在"四部"之后附有道、佛两录,其体系是"四部二录":经部(十类)、史部(十三类)、子部(十四类)、集部(三类),道经(四类)、佛经(十一类)。其中,术数、方技类的重要性已明显下降,整合各类方术、并且将之纳入神灵世界的道经,则在《经籍志》里得以单列,尽管属于另类。"佛经"部分的出现,展现了中国文化对外来宗教的吸纳。更有意义的是,史部、子部还有一些佛教的内容,譬如僧传、僧人文集。

若从《经籍志》所记的图书篇幅与传抄数量来看,佛教在当时具有超过儒家经典的广泛影响力。该书记载当时佛经有 1950 部,6198 卷;道经有 377 部,1216 卷;四部经籍总共 3127 部,36708 卷。佛经体量之大,可见一斑。该书还说,隋代"京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处,并官写一切经,置于寺内;而又别写,藏于秘阁。天下之人,从风而靡,竞相景慕,民间佛经,多于六经数十百倍"。由此可见,当时佛教的流传,已经改变了中国社会的日常生活与知识结构。作为一种外来的宗教,佛教这种广泛的影响力,引发了与儒家伦理规范、主导地位,以及与道教本土资源的冲突,"排佛"的论调不时出现。与此同时,儒、释、道三家的思想开始相互沟通,到唐代中期,三教合流已成大势所趋,而到明代,这个思想成了中国人的主流意识形态,佛教变成了中国传统文化的主流形态之一。

除了佛教,中国历史上还有祆教、摩尼教、伊斯兰教、景教、印度教、犹太教等外来宗教,对中国社会产生了程度不一的影响。譬如,伊斯兰教在中国扎了根,在元代已有"回回遍天下"的说法;又如摩尼教,在唐代一度兴旺,后遭禁绝,潜入民间,有所谓的"明教",成为中国民间宗教的重要思想来源。

3. 民间宗教信仰

民间宗教与民间信仰,有其约定俗成的用法,前者更多涉及有组织的宗教活动,后者可能仅仅是具有宗教色彩的民俗活动,既没有明确的、统一的教义,更没有成形的组织形态。泛泛而论,上古时期的占卜、祭祀等,以及后来演化出来的神仙、方术思想,也可被称为"民间宗教信仰"。目前对关公信仰、妈祖信仰等民间信仰的研究,成果并不少,但相对而言,对有组织的民间宗教研究更具规模,这主要归功于马西沙、韩秉方等一批学者的共同努力。

从东汉末年民间道教的兴起,到南北朝时期大乘教、弥勒教等佛教异端的出现,是中国民间宗教的第一阶段,主要依附于道教;从南北朝到南宋时期白莲教的出现,是第二阶段,主要依附于佛教、摩尼教;第三阶段是从南宋到明代中期,主要是白莲教的发展与蜕变;第四阶段是从明代中期开始,罗清(1443—1527)创立罗教,从此出现数以百计的宝卷系民间宗教②。其中,白莲教与罗教对中国社会的影响尤其深远。白莲教的创始人是茅子元(1069—1166),他依据天台宗与净土宗思想,主张念佛拜忏,称念阿弥陀佛,往生西方净土。以现在的眼光来看,他的这种做法属于正统的佛教流派,但他只传在家信徒,广建白莲忏堂,自成一体,影响极大,后世遂被民间盗用。元末居然以弥勒佛下凡为口号,成为反叛元朝的旗帜,乃至明清两朝农民造反还以"白莲教"之名。所以,

---

① 参见李零:《中国方术考》,第 10 页。

② 参见韩秉方:《中国的民间宗教》,汤一介主编:《中国宗教:过去与现在》,北京:北京大学出版社 1992 年版。

严格地说,历史上真正的白莲教,不应被纳入民间宗教。

在我看来,真正意义上的民间宗教,应集中到罗教及其以后的发展。罗教成立于明朝中期,其重要之处,在于有了自己的经典系统,即《五部六册》①。后来的民间宗教,大多会有自己的宝卷,介绍它们的世界观、伦理观、神灵谱系与宗教理想,形成以“无生老母”为最高神、以“真空家乡”为终极理想的基本教义。这套教义,实质上是以儒释道三教合流为思想基调,以归儒宗孔为正统,与当时民间讹传的“白莲教”划清界限,以禅宗的明心见性或道教的性命双修等为法门,杂糅民间方术或气功,追求自己的理想境界。

以上三部分,中国传统宗教生活、外来宗教与民间宗教信仰,构成了“中国宗教史”的三大研究领域。面对如此丰富的内容,中国有没有宗教,已经不是问题。进一步的问题是,如何把握其中的内在关系?如何认识“中国宗教”的整体特点?我认为,关键是要梳理中国宗教的两组关系:本土宗教与外来宗教的关系,官方宗教与民间宗教信仰的关系。

二、中国宗教的两组关系

杨庆堃在 20 世纪 60 年代出版《中国社会中的宗教》,把中国宗教分为“弥漫性宗教”(diffused religion)与“制度性宗教”(institutional religion),影响了半个世纪的中国宗教研究。②

“弥漫性宗教”的特征是教义、仪式及组织都与其他世俗的社会生活制度混而为一,如国家的祭天大典、家庭的祖先崇拜,以及各行业对其守护神的崇拜等,它们能和其他层面的社会秩序结构混合,成为整合社会形态的重要部分;“制度性宗教”,譬如佛教、道教,具有独立的地位与组织,行使特定的宗教功能,不同于其他世俗的社会制度。③ 杨庆堃的这种分类,基于结构功能主义的理解,重视宗教与世俗社会生活制度之间的关联程度。制度性宗教主要包括三大类:巫术或方术,佛教与道教,有组织的民间宗教。④ 他把风水、算命等需要专业技术的活动放在“制度性宗教”里,并认为制度性宗教对中国社会发挥的作用要逊色于弥漫性宗教,在我看来,并不符合中国宗教史的实际情况。该书的亮点,是以“弥漫性宗教”论述中国的民间信仰以及属于儒家礼教的祭祀活动,但这恰恰忽视了前面我所提到的中国宗教史的三大主要研究领域。事实上,他自己也在感叹“弥漫性宗教”随着中国社会的现代化而在丧失自己的社会基础。有鉴于此,关于中国宗教的内在结构,我认为首先是要确立两组关系:官方宗教与民间宗教信仰的关系,本土宗教与外来宗教的关系。

1. 官方宗教与民间宗教信仰的关系

在中国社会,从最初的卜筮祭祀,到后来的数术方技,再到神仙鬼怪、诸佛菩萨,宗教生活从未缺席,我们的文化借此实现了“化民成俗”的教化功能。这种功能的实现,主要取决于官方宗教与民间宗教信仰之间的关系,即:官方所认可的神灵谱系及其文化内涵,能否得到民间的呼应;民间流传的神灵谱系及其思想观念,能否得到官方的认可。

官方与民间的精神世界,存在一定的差距:官方常把民间的宗教信仰贬为“淫祀”,历代朝廷有自己的“祀典”,往往根据民间信仰的变化而有所调整。如何面对官方宗教与民间宗教信仰的关系?两者存在相对稳定的互动机制,可以上下流动,既可以像妈祖信仰那样上升到官方的层面,也可以像摩尼教、白莲教那样从官方宗教下降到民间层次。这对关系是我们研究宗教史的关键所在,其核心是政教关系。现代社会普遍主张政教

① “五部六册”成书于明正德四年(1509),包括:《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》(二册)、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》。

② 参见丁仁杰:《杨庆堃与中国宗教研究:论中国宗教研究典范的继承、转移与竞争》,李四龙主编:《人文宗教研究》第四辑,北京:宗教文化出版社 2014 年版。

③ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, The Regents of The University of California, 1961, p. 20.

④ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, p. 301.

分离,政府与宗教互不干涉,但在中国传统社会,教权从属于王权,有利于王权的民间宗教信仰,逐渐会成官方宗教,而有悖于王权的民间宗教信仰,就有可能被视为“淫祀”或“邪教”。

在中国的早期宗教史上,存在两条发展脉络:一条是从巫术到礼教的脉络,是“理性化”的过程,逐步形成以“敬天法祖”为特征的官方宗教;另一条是从巫术到方术的脉络,是“规范化”的过程,逐步形成以“阴阳五行”为理论内核的知识体系与民间信仰。这两条脉络构成了中国宗教史上官方与民间相互影响的基本内容:第一条脉络发展到两汉之际,主要受阴阳五行家的影响,出现庞杂的谶纬之学,然而,谶纬很快遭到排斥,儒学的发展到北宋时期,完全回到理性化的道路;第二条脉络的主流形式,发展到东汉末年,出现道教组织,形成短暂的政教合一体制,虽然当时的五斗米道并不长久,但在此后的历史中,道教地位逐步上升,在东晋、南北朝时期已经成功渗透到世家大族、皇室宫廷,得到官方的承认与推崇,在唐朝还一度凌驾于儒家与佛教之上。若以杨庆堃的两分法来看,第一条脉络发展出来的礼教是“弥漫性宗教”,后一条脉络所形成的信仰则属“制度性宗教”。在中国宗教史上,上述两条脉络存在内在的互动关系。然而,弥漫性宗教与制度性宗教并没有多少相互影响。这种两分法的骨子里,还是西方宗教学特别在意的神圣与世俗的区分模式:宗教生活若与世俗制度混而为一,即属于“弥漫性”;若能明确区分,则是“制度性”。但在中国社会,儒释道三教都在追求一种“即凡而圣”的境界,主张宗教上的出世间与世俗社会的日常生活要能统一起来,达到“不二”的境界。而且,即使像佛教、道教这样的制度性宗教,在民间层次上,诸如善恶报应这样的观念同样弥漫在日常生活里,混合到世俗的社会制度里。所以,“弥漫性”这个概念,可以同时适用于官方宗教与民间宗教信仰,甚至适用于民俗层面上的制度性宗教。这也意味着“弥漫性”能否成为一个专门的理论概念,值得警惕。

在佛教与道教出现以后,中国社会的官方宗教与民间信仰的关系,还明显表现在社会的分层与流动上。无论是佛教还是道教,都有民间层次与官方层次的区别,或者说有民俗层面与学理层面的区别。譬如,民俗佛教往往混合儒释道的各种信仰,学理佛教则会强调纯正的佛教义理。又如,精英层面的道教更多追求长生不老的神仙境界,而在民间的层次上,主要追求延年益寿等现实利益。因此,官方宗教与民间宗教信仰的关系,实际上受制于中国社会内部阶层的纵向流动。这种流动性,也就决定了官方宗教与民间宗教信仰的相互影响,彼此互为表里,相互补充。这种互动关系,或者借用传统的说法,互为阴阳,在我看来,即是杨庆堃所说的“弥漫性”。但他所关心的是宗教与世俗社会这种宗教外部的横向关系,而中国宗教史的研究,更关注宗教内部官方与民间的纵向关系。

2. 本土宗教与外来宗教的关系

宗教对社会个体有教化功能,而对社会整体则有整合功能。这种整合功能,主要表现在本土宗教与外来宗教这组关系上。佛教作为一种外来宗教,带来了与中华民族不同的宗教信仰、思想观念与生活方式,还带来了像寺院这样的与宗法制全然不同的社会组织形态。因此,佛教与本土宗教的冲突在所难免。西晋道士杜撰的《老子化胡经》,形象地表现了中国人面对外来宗教时的复杂心态,把外来的佛教当作老子从中原带到国外的华夏文明,传入中国的佛教,因此竟然成了中国古代文化的一种变体。“老子化胡”成了中国人接受外来宗教的通用模式,在摩尼教入华的时候,也以这种模式争取中国人的接受。

佛教真正意义上的入华,是佛经的翻译与解释。这必须借用中国传统的名词概念,即佛教史上所谓的“格义”。后来的摩尼教、景教,甚至还要大量借用早已汉译的佛教概念。佛教在中国的传播,还会有意彰显儒家的核心价值,挖掘了很多佛门孝亲的故事,到了宋代甚至还有禅师提出“孝为戒先”这样的口号。中国的佛教宗派,像禅宗、天台宗、净土宗、华严宗,无论在理论框架上,还是在修行方法上,都有鲜明的中国特色。外来宗教到了中国,都会像佛教那样要有“华化”或“中国化”的过程,否则很难扎根中国社会。本土宗教与外来宗教的关系,其实质是文化认同。中国社会接受外来宗教的前提,是外来宗教能认同

中国的本土文化。中国文化讲究“和而不同”,普遍相信“殊途同归”,而不太喜欢以一种文化替代另一种文化,喜欢不同文化的相互包容。

在佛教、摩尼教、伊斯兰教与天主教等几大外来宗教里,佛教的本土化程度最高,它对中华民族意义最大的一件事,应是促进了中国历史上的民族融合,尤其是在东晋、南北朝时期。公元四世纪初到六世纪末,中国北方主要是由外来少数民族执政,民族矛盾十分尖锐,统治者借助于佛教的力量,民族矛盾有所缓解,文化上趋于统一,儒家的价值观逐渐受到外来统治者的青睐。当然,在此过程中,中国文化难免也有“胡化”的现象。譬如,汉语里有大量源自佛教的外来语,像般若、禅定、忏悔等。

相对于官方与民间这组关系,本土宗教与外来宗教的关系,是处理宗教关系的前沿问题,在现实中也相对敏感。外来宗教的入华,容易打破既有的宗教关系格局,乃至会影响现行的社会秩序与政治权力结构。但本土与外来这组关系,不应该是处理宗教关系的主要问题。初来乍到的外来宗教,往往首先表现为新兴的民间宗教,这组关系因此必然会演变成“官方宗教与民间宗教信仰”的关系。而且,“本土宗教”的内涵,并不专指秦汉以前的传统宗教,而是泛指能在中国扎根的官方或民间宗教。因此,官方与民间这组关系,才是处理宗教关系的根本问题。

从历史的角度来看,外来宗教的入华,是中国文化与外来文明交流互鉴的最重要方式之一。有的外来宗教,像佛教已是中国传统文化的主流形态;有的像摩尼教,下潜民间;有的则像景教、耶稣会,在历史上退出中国社会。外来宗教想在中国扎根,必须顾及中国宗教的特点。弥漫于中国官方宗教与民间宗教信仰里的特质,在我看来,即是中国文化里根深蒂固的人文关怀,中国传统宗教的整体特点,可被概括为“人文宗教”。

三、人文与感应

西方的“宗教”定义,有三个关键要素:对神的崇拜、相关的仪式以及必要的组织形式,有神论是其中最关键的要素。然而,我们发现,中国社会对“神”的理解与西方并不一致:西方的神是一个造物主,主宰一切;但在中国,一切都是顺其自然,大自然有一个奇妙莫测的天道,即“神道”,并没有什么造物主,而在外来的佛教里,更是明确反对造物主的存在,认为一切都是缘起性空。所以,中国传统宗教的主流思想是否定造物主,中国有自己一套不同于西方世界的宗教观,即“人文宗教”。

在中国传统宗教里,“神”也很多,但都不是造物主,而且可以由人变化而来。《礼记·祭法》说:“法施与民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”譬如,厉山氏有子曰农,能殖百谷,祀以为稷;共工氏有子曰后土,能平九州,祀以为社。这些有功烈于民者,就被视为“神”,接受后人的祭祀。这些祭祀对象并不是西方宗教学意义上的“神”,它们并不是高高在上的、超自然的存在,而是借以表现儒家礼教所代表的“文”,人神关系密切:以人文为本,出于感恩回报。不过,在民间层次上,这些祭祀对象,会被当作超自然的神灵,保佑他们的现实生活,笼罩一切。墨子的观点很有代表性,他说:“古圣王治天下也,故必先鬼神而后人也。”(《墨子·明鬼》)只是在这些神灵中间,从来没有一个统一的最高神。儒家经典的表述与民间百姓的理解,因此存在很大的差距。这种现象,就是荀子所说的“君子以为文,百姓以为神”。

儒家经典与民间社会对待祭祀对象的态度,有“文”与“神”的差异,但本质上还是相通的,都是出于“崇德报功”的思想,诉求人间的现实利益。中国宗教的特点,就是在这样的人文关怀里。楼宇烈先生最近常以“人文”两字概括中华文化的特质,也在多个场合讲解他对“人文宗教”的理解,笔者深受启发。多年以前他说,中国文化的作用,“上薄拜神教,下防拜物教”,突出人文精神在现实生活中的主导地位。① “人文”这个概念,始见于《周易》贲卦的彖辞:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,

① 参见楼宇烈:《论中国传统文化的人文精神》,《温故知新:中国哲学研究论文集》,北京:商务印书馆 2004 年版,第 477 页。

以化成天下。”贲的意思,就是文饰,有文理有文采。此卦下离上艮,阳爻阴爻交错出现,所以说“刚柔交错”,而变化的结果是艮,亦即“止”,所以说“文明以止”。这段彖辞借题发挥,区分“天文”与“人文”,用于治国理政。《周易》还有一个观卦,是讲王观天下、王观风化。仰观天象,把握其中的规律,可以了解时节的变化;俯察万民,体贴其中的道理,可以教化天下的百姓。那么,什么是人文？在儒家社会,“人文”就是礼乐文明,而在现代社会,也可以解读为社会发展规律。礼乐的最高境界是什么？止于至善,这是教化的最终目的。因此,“文化”在中国传统社会里的意思,其实是指“教化”或“文教”,以“人文”教化天下。《周易》原本用于占卜,而在后世的运用里,还被用来演绎人文教化。我们前面把礼教、方术、巫术作为中国传统宗教的主要内容,现在依据《周易》的经传就不难理解中国传统宗教的根本是在“人文”教化。这也就是荀子所讲的“君子以为文”,并不是卜筮之后才能决定大事,而是借以说明一些道理。

但在百姓眼里,为什么会有那么多的神灵？认为求雨之后便会下雨,是因为神灵的作用。这里主要的原因是百姓不能理解其中的“文”,无法从各种迹象里发现事物的原因。观卦的彖辞有一段话:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”观卦原本是讲俯察万民,彖辞的解释居然是要仰观天象。这段引文,可与贲卦的彖辞互参。天文是变化无常的,天道则是恒常不变的,这种变与不变的统一,实在是十分的神奇美妙,所以,天道亦即神道。圣人因为是用天道教化百姓,天下就很容易归顺。若用现代的语言,这段引文的意思是:领导为了说服群众,首先要从世界观说起。现在引用“神道设教”的论著很多,绝大部分是把“神道”说成是“神灵的道”,而不是“天道”,或把“天”理解成“神灵”,这就违背了《易传》的原意。不过,照着民间百姓的理解,天道莫测高深,由神奇而为神灵。那些论著的误读,居然也就“歪打正着”,还契合了西方“有神论”的宗教观。

那么,为什么会有君子与百姓的差别,一个以为“文”,一个以为“神”？关键是对天道的把握方式并不相同。我认为,这里隐含了中国传统宗教的本质特征:感应。君子能在天人之间有所感应,道法自然;百姓则对天人感应并不精通,盲从而已。《周易》的咸卦很有意思,是讲男人娶妻①。此卦下艮上兑,因此就被解释为“山泽通气”,上下交感。咸卦的彖辞说,“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。……天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”这里的“感”是指“交感”(交互的感应),譬如,天地、山泽、男女、刚柔的交感。至于如何“交感”,那就十分神秘。《系辞》将此概括为《周易》的根本特点:“《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”交感的结果,是能通达天下,这段话称之为最神奇的事情。在《系辞》的解释里,圣人可以通过言辞、通变、制器、卜筮的方式,达到“感而遂通”的境界。在这段引文里,我们也可以理解到,“君子”与“百姓”,其实并不是社会地位的差距,而是表现为他们的德行,以及天人感应的能力。

在中国古代思想世界里,交感的依据,是因为天地人皆为气。二气感应,实为同类相召。董仲舒后来进一步糅合“阴阳五行”思想,以“人副天数”等学说,说明“天人感应”可以最终达到“天人之际,合而为一”(《春秋繁露·深察名号》)。他说,“天有阴阳,人亦有阴阳。天地之阴气起,而人之阴气应之而起;人之阴气起,而天之阴气亦宜应之而起。其道一也。”(《同类相动》)阴阳五行、天人感应,不仅给汉代的数术方技提供了理论基础,也给当时取得了独尊地位的儒家思想蒙上了神秘色彩。《尚书》讲“皇天无亲,惟德是辅”,董仲舒进一步说,国家失道的时候,上天会出灾异“谴告”君主。也就是说,天人感应的最终目的,还是教化天下,而且,不仅包括百姓,还要包括天子,大家都要修身明德。若能身体力行,则为君子,自然就会区别何为“文”何为“神”,而以“人文”为本。如

① 参见李零:《死生有命 富贵在天:〈周易〉的自然哲学》,北京:三联书店 2013 年版,第 185—186 页。

何能够变化气质,达到圣人之境? 感应是其内在的转变机制。这个过程神乎其神,但是,“不言而信,存乎德行。”(《系辞》)所以,我们不妨以“人文宗教”概括中国传统宗教生活。以“感应”为体,看似神秘,但在中国人的心目里也很自然,如同人与人之间的“感情”。佛教传入中国以后,深受“感应”思想的影响,无论在天台宗或净土宗,都很强调“感应道交”在修行上的奇妙效果。①

因此,中国传统宗教并不是没有神灵,但这些神灵只能各司其职,无法左右一切,归根结底要靠人自身的主动性,以自己的德行实现人神或天人的相互感应。本文认为,在儒家重视人文的理性化过程中,保留了以天人感应为特征的神秘经验。这使中国宗教的思维方式是以“感应”为体,以“人文”为用,回归现实,注重教化。

感应,保留了对异己力量的敬畏;人文教化,则是中国宗教的现实目标。此两方面,构成“人文宗教”的基本内涵,使之成为中国宗教史的核心范畴。

On Humanistic Religion: The Core Category and Research Fields in Chinese Religious History

Li Silong

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: There are three major research fields in Chinese religious history, namely, the traditional religions before the introduction of Buddhism into China, the foreign religions represented by Buddhism, and the folk religions or beliefs. In the process of research, it is important to clarify the relationship between official religion and folk religion, and the relationship between native religion and foreign religion, especially to understand that the characteristics of the relationship between official religion and folk religion is an interaction between *Yin* and *Yang*. And it is necessary to have a religious view in conformity with Chinese culture, i. e., to regard the notion of *humanistic religion* as the core category, which focuses on the educational or teaching function as religious ultimate concern, on the basis of the experience of stimulus-response between a person and those mysterious forces or things.

Key words: Chinese religious history, humanistic religion, interaction between *Yin* and *Yang*, stimulus and response

(责任编辑　　刘曙光)

① 参见李四龙:《论仁寿舍利的“感应”现象》,《佛学研究》2008 年总 17 期。